48e ANNÉE (5e série) N° 12 19 MARS 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Après l'Encyclique « Casti Connubii » : Le devoir des confesseurs

(Suite) [1]

Le temps d'agénésie

Le rôle si ingrat du confesseur dans le traitement des onanistes serait singulièrement facilité, s'il existait un moyen de concilier leurs exigences : user du mariage et n'avoir pas d'enfant. Il serait plus efficace que tous les conseils donnés. On a indiqué, et tous les manuels de morale le mentionnent, l'usage du mariage au temps dit « d'agénésie. »

Au sens strict, le temps d'agénésie désigne un intervalle de temps déterminé, entre deux menstruations, pendant lequel la grossesse résultant de l'acte conjugal normalement accompli n'est pas possible. Disons-le tout de suite : les médecins sont d'avis qu'il n'y a pas de temps d'agénésie excluant absolument la possibilité d'une grossesse. Mais existe-t-il un temps dans lequel il y a vraie probabilité que la grossesse ne surviendra pas ? Ce serait le temps d'agénésie au sens large.

Les manuels de morale rapportent une opinion désuète due au Dr Capelmann, fixant ce temps comme il suit : « Juxta physiologiæ leges, generatio prolis multo facilius contingit tribus quatuorve diebus ante et quatuordecim diebus post inceptam menstruationem ; dum nonnisi raro occurrit a quintodecimo die ad paucos dies qui præcedunt menstruorum recursum ; si igitur copula habetur hoc solum tempore, quod ageneseos vocatur, possibilis quidem, sed non valde probabilis est conceptio [2]. »

Des études plus récentes établissent la relation entre l'ovulation et la menstruation suivante. Celle-ci conditionne celle-là. L'ovulation se fait en fonction du flux suivant, à une distance qui permet à l'ovule de s'implanter dans l'utérus. Or il faut à l'ovule fécondé 11 ou 12 jours pour s'implanter. D'où il paraît établi que toute ovulation se fait au moins 12 ou 13 jours avant le retour des règles. Voici du reste les dernières conclusions scientifiques médicales du Dr Knaus, dans *Münchener Medizinische Wochenschrift*, du 12 juillet 1929. Nous les empruntons aux *Collationes Brugenses*, nos de sept.-oct. et nov.-déc. 1930 :

« Cum certitudine affirmare possumus, etiam apud fœminas sexualiter maturas, dari aliquam physiologicam sterilitatem. Nimirum, mulieres quæ regulariter post periodum 4 hebdomadarum fluvium patiuntur, nequeunt primis 10 intermenstrui diebus et inde a die 18a concipere. Periodus fructuosa qua debitum redditum ad prægnantiam mulieris conducere potest, incipit a die 11a et finit 17a die inclusive ; a die 14a ad 16am currit tempus maxime propitium felici conceptioni (p. 363).

Paucis verbis, secundum Knaus, tempus ageneseos currit per 21 dies continuos, a die 11a ante, usque ad diem 10am post profluvium.

Ad hanc conclusionem pervenit sequenti modo :

a) Ostendit ovulationem locum habere inter diem 14am et 16am temporis intermenstrui.

Nimirum, post ovulationem exsurgit in ovario corpus luteum et factum illud jam post 48 horas detegi potest aliqua injectione pituitrinæ.

Jamvero, apparitio corpus lutei ope prædictæ injectionis semper prima vice manifestari contingit inter diem 16am et 18am, ita ut concludi debeat ovulationem locum habere inter diem 14am et 16am.

b) Ostendit deinde fecundationem impossibilem esse ante diem 11am intermenstrui.

Etenim, quamvis spermatozoïda una hora cum dimidio post coïtum adesse possint in oviductis ad fecundandum ovulum, post duas dies in organis genitalibus mulieris transactas suam fecundandi virtutem jam amittunt. Itaque, copula sterilis erit si fiat duabus diebus, vel, ut omne dubium excludatur, si fit tribus diebus ante ovulationem, i. e. ante diem 11am intermenstrui.

c) Tunc probat fecundationem esse impossibilem post diem 17am. Ratio est quia ovum post unum diem jam est incapax subeundi fecundationem.

d) Tandem, ut contendit, abortus necessario sequeretur si, per impossibile, fecundatio locum haberet post diem 17am.

Notum est enim corpus luteum (menstruationis), nisi tempestive immutetur (in corpus luteum graviditatis) deperire, ita ut amplius nequeat uterum in statu congestionis servare et prohibere ne profluvium 28a die intermenstrui locum habeat. Atque hæc mutatio corporis lutei non obtinet antequam ovum, inde a diebus decem jam fecundatum, mucosa uteri involvatur. Quare, si die 18a vel postea fecundatio locum haberet, die 28a profluvium, quo ovum expellitur, certo subintraret » (p. 364).

Des expériences plus récentes encore s'attachent à établir la relation fixe entre l'ovulation et le retour des règles, et aboutissent à des conclusions applicables au sujet, quelle que soit la durée du temps intermenstruel, 28 (comme l'a considéré le Dr Knaus), 25, 23, 45 ou autre. Les voici : — Tout cycle de menstruation peut être divisé en 3 périodes. La 1re comptée du retour du flux, comprend un espace de 11 jours ; elle est invariable.

[1] Voir l'*Ami* du 12 mars, p. 177-190.
[2] Tanquerey, *Synopsis Theologiæ moralis*, tom. I, éd. 10e, 1925.

La 2e comprend les 7 ou 8 jours précédents la première période : c'est le temps de l'ovulation ; elle est également invariable. La 3e enfin, variable, comprend les jours qui restent à compter pour achever le cycle de la menstruation. Le temps d'agénésie étant celui de la 1re et de la 3e période, il est facile pour chaque sujet de le déterminer.

Si la science médicale avait donné des conclusions certaines, si elle n'admettait pas quelques exceptions, si quelques points n'étaient pas encore sujets à caution, le théologien pourrait, lui aussi, se prononcer avec certitude. Mais nous n'en sommes pas encore là. Toutefois elle a fait de sérieux progrès, et les sommités médicales nous laissent espérer que la solution définitive ne saurait plus tarder.

Mais on remarquera, et nous y attirons l'attention de nos lecteurs, que les conclusions scientifiques récentes du Dr Knaus et autres sont tout l'opposé de la théorie ancienne du Dr Capelmann. Espérons que celle-ci ne tardera pas à disparaître des manuels de morale.

Quoi qu'il en soit, n'ayant pas encore la formule *ne varietur*, la conclusion scientifique certaine, touchant le temps d'agénésie, quel parti le confesseur peut-il en tirer ? Peut-il insinuer au pénitent qui se livre aux pratiques de l'onanisme de n'user du mariage qu'au temps d'agénésie, où la grossesse, possible cependant, est à peu près improbable ?

La S. Pénitencerie, interrogée en ces termes : « Utrum liceat copulam perficere eo tantum tempore quo rarior putatur esse fecundatio ? » a répondu le 16 juin 1880 : « Conjuges prædicto modo matrimonio utentes inquietandos non esse, posseque confessarium sententiam de qua agitur illis conjugibus, caute tamen, insinuare quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit. »

Dans cette réponse trois choses sont à noter soigneusement : les tentatives infructueuses du confesseur, la permission d'insinuer, la prudence recommandée.

1o Les tentatives infructueuses : « quos alia ratione... abducere frustra tentaverit. » Le confesseur doit d'abord s'ingénier à détourner les époux de leur détestable péché d'onanisme par d'autres moyens. Nous les connaissons : il leur rappellera les fins du mariage et la loi de Dieu, les convaincra de la gravité de ce péché en particulier, leur exposera les graves dommages qui en résultent tant pour eux-mêmes que pour la société, s'attachera à réfuter les vains prétextes qu'ils invoquent, leur fera entrevoir les châtiments que la justice divine réserve aux pécheurs, enfin leur inspirera la confiance en la Providence. Il doit insister sur ces raisons. Il serait coupable en quelque sorte de connivence avec le pécheur, s'il commençait par indiquer l'usage au temps d'agénésie qui ne doit apparaître que comme l'*ultima ratio*.

2o La permission d'insinuer. Quand le confesseur a épuisé sans succès tous les moyens précédents, c'est alors, mais alors seulement, qu'il peut insinuer à son pénitent d'user du mariage au temps d'agénésie. C'est le dernier moyen auquel il aura recours. Ce serait faire de la morale au rabais que de commencer par indiquer au pénitent les limites extrêmes où peut s'étendre son action, sans compter que ce serait très dangereux dans le cas présent. Car le pénitent enclin à l'onanisme, parce qu'il redoute les enfants, ne reculera pas, le cas échéant (par exemple à la demande légitime de son conjoint, faite en dehors du temps d'agénésie), à franchir ces limites et à commettre le péché. Il importe d'éloigner le pénitent des abords de l'abîme, de ne point le laisser côtoyer le péché. C'est le rôle du confesseur de porter les âmes à la vertu, de les faire monter par le chemin de l'effort viril et du sacrifice, de provoquer l'amour du devoir d'état, de faire concevoir aux époux une haute idée du mariage pour qu'ils usent modérément de ses joies, toujours dans l'ordre, et se sanctifient dans la pratique même de leurs devoirs conjugaux.

Bref, le confesseur pourra insinuer cet usage du mariage comme une dernière tentative, puisqu'il est, en soi, exempt de péché. En effet, si les époux peuvent sans péché, d'un commun accord, garder la continence perpétuelle, retarder la consommation du mariage jusqu'à un âge où tout espoir de conception s'est évanoui, pourquoi ne pourraient-ils pas la garder dans les limites décrites du cycle intermenstruel où la grossesse est moralement improbable ? De même, s'il est permis aux époux d'user de leurs droits conjugaux, en respectant l'ordre de la nature, bien entendu, et pour une fin légitime, quand pourtant tout espoir de progéniture est vain (par exemple, quand un conjoint est certainement stérile, quand en raison de l'âge avancé de l'épouse il lui est certainement impossible d'avoir des enfants), pourquoi, dans le but d'éviter l'onanisme, ne leur serait-il pas permis d'en user seulement au temps où la conception est improbable ? On ne voit pas la raison qui les obligerait à en user dans un autre temps, qui les rendrait coupables de péché parce qu'ils n'en ont usé que dans le temps déterminé d'agénésie. — On dira que c'est pour des raisons peu généreuses qu'ils agissent ainsi, peut-être même par manque de confiance en Dieu. — C'est possible, mais cela ne donne pas le motif d'un précepte qui oblige les époux à user du mariage dans le temps favorable à la conception. Car, en instituant le mariage, Dieu a eu en vue de pourvoir à la conservation et à la propagation de l'espèce humaine ; mais il n'a pas prescrit que de chaque mariage naisse ou même puisse naître une postérité. De ce que des mariages sont stériles par le fait de la nature, ou par le fait de la volonté humaine, comme dans le cas de continence volontaire, il ne s'ensuit pas que l'espèce humaine soit en danger de disparaître. Tant donc que la conservation de l'espèce n'est pas en danger, on ne peut pas prouver qu'un couple d'époux déter-

miné soit obligé d'user du mariage dans le temps favorable à la fécondation, autrement dit, de vouloir positivement des enfants. Dès lors que les époux, en usant du mariage, respectent l'ordre de la nature, il sont sans péché de ce fait. C'est pourquoi la S. Pénitencerie, au sujet des époux qui usent du mariage au temps d'agénésie, a déclaré qu'il ne sont pas à inquiéter : « non esse inquietandos. »

3° La prudence recommandée : *caute tamen*. Puisqu'un tel usage du mariage peut être sans péché, il est licite. Le confesseur pourra l'insinuer. On remarquera ce terme *insinuare*, que vient encore renforcer l'adverbe *caute*. L'insinuer, ce n'est pas le recommander, ni même le proposer ; c'est l'introduire comme subrepticement dans la monition, le formuler discrètement, le laisser entendre plutôt que l'énoncer positivement. Et pourquoi tant de précaution ? Sans doute parce qu'en matière de chasteté la prudence est plus que partout mère de la sûreté. On connaît l'adage : « In hac materia melius est deficere quam abundare. » Mais ici tout particulièrement à cause des graves inconvénients qui, du conseil donné, peuvent résulter tant pour le pénitent que pour le confesseur.

A l'égard du pénitent, il faut craindre le scandale. Que la manière de s'exprimer soit tant soit peu inapte à signifier la pensée, ou que l'auditeur soit mal préparé à l'entendre : le pénitent prendra le conseil pour une invitation, un engagement à agir contre la fin principale du mariage, ou bien, dans sa faible compréhension, il en induira que s'il est permis d'user du mariage quand on ne risque pas d'avoir des enfants, on peut donc n'en pas vouloir. Ce serait rouvrir la porte à un vice qu'on veut mettre dehors. Le confesseur cherchera donc la formule opportune. Il se gardera de parler en style direct pour proposer ce moyen d'éviter l'onanisme, mais prendra plutôt un détour pour le glisser *per transennam* dans sa monition. Par exemple, il exhortera vivement le pénitent à rendre fidèlement le devoir conjugal, et en lui disant que les excuses sont difficiles à invoquer pour le refuser à son conjoint, il glissera l'incise discrète : « surtout si la demande de ce dernier a lieu dans le temps où l'on sait bien que la grossesse, quoique possible, n'est ordinairement pas à redouter. » Le pénitent aura généralement bien saisi la nuance, et s'il a besoin d'une explication, il la demandera.

A l'égard du confesseur, il faut craindre le danger d'une affirmation qui serait désastreuse. Surtout s'il répond à une interrogation, qu'il évite de donner comme certain ce qui ne l'est pas. Mais qu'il se retranche derrière son incompétence en matière qui relève de la médecine, pour dire qu'en indiquant ce que disent les médecins et qu'à peu près tout le monde sait, cependant il n'affirme rien et ne garantit rien. Car, si sur son affirmation, ou seulement son conseil donné avec trop d'assurance, des époux venaient à être déçus, ils en concevraient une violente haine peut-être contre le confesseur, contre la religion même, s'éloigneraient des sacrements et pourraient être tentés, par un crime plus abominable encore, de faire disparaître l'enfant conçu contre leur gré.

En résumé, à moins d'être interrogé, le confesseur ne fera mention de l'usage du mariage au temps d'agénésie que dans des cas très rares, disons-le, exceptionnellement, comme de l'*ultima ratio* pour combattre le péché.

Est-il besoin, enfin, de rappeler le blâme encouru par le confesseur qui, après avoir tenté vainement par tous les moyens de détourner le pénitent d'abuser du mariage, lui enseignerait la pratique de la *copula dimidiata* ? Si en des cas tout à fait exceptionnels, quand les époux ne peuvent pas exercer autrement l'approche conjugale, elle peut être autorisée, elle n'en demeure pas moins illicite pour l'ordinaire (encore qu'elle ne soit pas intrinsèquement mauvaise), parce qu'elle ne répond pas au vœu de la nature qui postule des relations sexuelles selon le mode défini par la conformation des organes, compromet la génération qui est la fin primaire de l'acte conjugal, voisine la fraude et conduit à l'onanisme. C'est ce qui ressort de la réponse du St-Office en date du 23 décembre 1922, réponse commentée dans l'*Ami* du 10 janvier 1924, p. 29 ; nous y renvoyons le lecteur pour plus amples informations.

Nous terminerions ici notre réponse, si le cas de l'onanisme ne soulevait une autre difficulté pour le confesseur, celle de la coopération.

La coopération du conjoint

A) La femme. — C'est presque toujours au sujet de la femme que se pose la question de la coopération à l'onanisme. On peut la formuler ainsi : Est-il permis à la femme de se prêter à l'usage du mariage, quand elle sait que le mari ne veut pas en accomplir l'acte dans les conditions normales ?

S'y prêter de bon gré, d'un acquiescement volontaire, tacite ou exprimé, n'est certainement pas permis, car c'est une coopération formelle, une approbation donnée au péché en tant que péché. Quel que soit donc le mode dont l'onanisme est pratiqué, la femme ne peut ni le vouloir de concert avec son mari, ni l'approuver, ni le désirer, ni même s'en réjouir. Une réponse de la S. Pénitencerie du 27 mai 1847 est formelle : « An possit absolvi mulier, quæ pateretur equidem virum, si recte ageret in copula conjugali, vehementer autem desiderat ut se retrahat vir, quia mulier illa prolem habere formidat ? — *Negative.* » A plus forte raison ne peut-elle pas le solliciter, l'encourager, le provoquer. Or, le confesseur y prendra garde, nombre d'épouses, qui n'oseraient solliciter ouvertement l'onanisme, le provoquent cependant d'une manière indirecte, en apitoyant leur mari sur les dangers que leur ferait courir une nouvelle maternité, sur la diffi-

culté d'élever une nombreuse famille, etc. Elles sont gravement coupables et méritent une sévère réprimande.

S'y prêter malgré soi, sans nullement approuver l'acte mal accompli, est-ce licite ? C'est le cas d'une coopération toute matérielle. Il faut distinguer selon les modes onanistes que nous avons indiqués plus haut.

a) L'onanisme est pratiqué par la seule interruption de l'acte, *vir se retrahit*. — La femme peut prêter son concours à l'acte conjugal, normal et licite jusqu'à l'interruption ; après quoi *permissive se habeat* à l'égard de l'attitude du mari, seul cause responsable de ce qui arrive. En effet, elle coopère immédiatement à la première partie d'un acte intrinsèquement bon et licite, médiatement seulement à la pollution du mari. Ainsi le déclarent deux réponses de la S. Pénitencerie, du 16 nov. 1816 et du 1er février 1823 : « Cum... mulier a sua quidem parte nihil contra naturam agat, detque operam rei licitæ, tota autem actus inordinatio ex viri malitia procedat, qui, loco consummandi, retrahit se et extra vas effundit..., poterit ipsa (ut probati theologi docent) citra peccatum permissive se habere... »

Cependant les mêmes réponses avertissent qu'une raison grave doit excuser la coopération médiate de l'épouse : « cum... ipsa viri sui peccatum simpliciter permittat, idque ex gravi causa quæ eam excusat. . » Quelles raisons pourront bien ici l'excuser ? Les menaces du mari, la crainte de mauvais traitements, de querelles, de mauvais soupçons pouvant résulter d'un refus, la paix du ménage compromise, l'adultère ou le divorce en perspective, la prévision d'être longtemps privée de l'usage du mariage, etc. : voilà des raisons graves qui sont capables d'excuser la coopération de l'épouse.

Ce n'est pas tout. La S. Congrégation rappelle encore à l'épouse le devoir de charité qui intéresse tout chrétien au salut de son prochain : la correction fraternelle : « ideoque, si mulier post debitas admonitiones nihil proficiat... » Et quand donc trouvera-t-on plus belle opportunité de faire cette aumône spirituelle imposée par un précepte divin, si ce n'est entre époux, quand l'un d'eux risque son salut par un grave péché ? Dans les limites imposées par ce devoir, l'épouse, par tous les moyens licites, s'évertuera à éloigner son mari du peché. Par des remontrances douces, par des instances opportunes, par des prières suppliantes, par ses caresses, ses attentions, ses gentillesses, par une résistance sagement mesurée, par un refus même fait à propos, elle protestera de son respect personnel pour la sainteté du mariage, de son amour du devoir, et ainsi aura plus d'une fois la bonne fortune d'avoir arrêté sur le bord de l'abîme son conjoint mal intentionné. Et elle ne se lassera pas tant qu'elle aura une chance de succès. Au reste, si en de telles conjonctures elle omettait cette fraternelle monition, elle se rendrait indigne de l'absolution, car la S. Pénitencerie encore, le 27 mai 1847, à la question suivante : « An possit absolvi mulier, quæ in copula conjugali posset suis blanditiis obtinere a viro, quod non se retraheret, et non facit, quia illa copula sibi displicet, » a répondu : « *Negative.* » Ceci dit cependant sans oublier que « caritas non obligat cum tanto incommodo, » car de graves inconvénients pour l'épouse, comme des sévices ou une menace de mort, la dispenseraient de toute monition.

Toute cette doctrine, qui résume l'enseignement des théologiens, a été sanctionnée par une plus récente réponse de la S. Pénitencerie du 3 avril 1916 :

Dubium. Utrum mulier actioni mariti, qui ut voluptati indulgeat, crimen Onan aut Sodomitarum committere vult, illique sub mortis pœna aut gravium molestiarum minatur, nisi obtemperet, cooperari licite possit ?

Resp. 1° Si maritus in usu conjugii committere velit crimen Onan, effundendo scilicet semen extra vas post inceptam copulam, idemque minetur uxori aut mortem aut graves molestias, nisi perversæ ejus voluntati sese accommodet, — uxor ex probatorum theologorum sententia *licite potest hoc casu sic cum marito suo coire* : quippe cum ipsa ex parte sua det operam rei et actioni licitæ, peccatum autem mariti permittat ex gravi causa quæ eam excusat ; quoniam caritas, qua illud impedire teneretur, cum tanto incommodo non obligat.

2° At si maritus committere cum ea velit Sodomitarum crimen, cum hic sodomiticus coitus actus sit contra naturam ex parte utriusque conjugis sic coeuntis, isque Doctorum omnium judicio graviter malus : hinc *nulla plane de causa, ne mortis quidem vitandæ, licite potest uxor hac in re impudico suo marito morem gerere.* Miraturque vehementer S. Pœnitentiaria, quod opposita sententia, cum humanæ naturæ dedecore, in quorumdam sacerdotum animis (ut refertur) insidere potuerit [1]. »

b) L'onanisme est pratiqué *condomistice*. L'acte conjugal alors vicié dès le début est intrinsèquement mauvais dans toute son étendue. Rien ne saurait légitimer la coopération de l'épouse qui ne pourrait même garder une attitude passive, ainsi que le déclare le St Office, qui interrogé : « An uxor sciens in congressu condomistico possit passive se habere ? » répondit : « *Negative*, daret enim operam rei intrinsece illicitæ » (6 avril 1853) [2]. L'épouse se trouve dans une situation identique à celle de la vierge en face de son oppresseur : elle doit résister de toutes ses forces, et ne céder que sous la menace de la mort ou de maux équivalents : auquel cas, excluant de sa volonté tout consentement au plaisir, *passive se habeat*.

1 Cette réponse de la S Pénitencerie et celle du 3 juin 1916, que nous donnons plus loin, n'ont point paru dans les *Acta Apost. Sedis ;* nous les empruntons à Cl. Marc-Raus, n 2⋅6 et 2 7 et à Cappello, *De Matrim.*, n. 818. Mais elles sont citées par Pie XI dans l'encyclique *Casti Connubii* (voir *Ami* 193 , p 138, en note)

2 Nous donnons la date du 6 avril 1853, d'après l'*Ami du Clergé*, 1898, p 1077. — Il est curieux de voir la divergence des manuels fixant la date de cette réponse. Ainsi Cappello lui assigne le 19 avril 1853 (cf *De Matrimonio* 923, n 816, ad 2) ; Marc-Gestermann, se référant à Rosset, *De Sacr. Matrim.*, v, n° 3352, assigne le 6 avril 1856 (cf *Institutiones morales* 1928, n. 2107) ; Knock, le 9 avril 1873, et cite ainsi : « daret enim operam rei intrinsece malæ, » alors qu'il faut lire : « illicitæ » (cf. *L'onanisme conjugal et le Tribunal de la pénitence*, 1910).

Résistance positive, la S Pénitencerie l'y oblige dans sa réponse du 3 juin 1916 :

« I. Utrum mulier, casu quo vir ad onanismum exercendum uti velit instrumento, ad *positivam* resistentiam teneatur ?

II. Si negative, utrum sufficiant ad resistentiam passivam ex parte mulieris cohonestandam, rationes æque graves ac pro onanismo naturali (sine instrumento), vel potius omnino necessariæ sint rationes pergravissimæ ?

III. Utrum, ut tutiori tramite tota hæc materia evolvatur et edoceatur, vir talibus utens instrumentis *oppressori* vere debeat æquiparari : cui proinde mulier eam resistentiam apponere debeat quam virgo *invasori* ?

Resp. Ad I : *Affirmative.*
Ad II : *Provisum in primo.*
Ad III : *Affirmative.* »

Si quelque lecteur se demandait pourquoi l'épouse peut céder cependant devant une menace grave alors que, dans la réponse du 3 avril 1916, pas même la mort ne l'autoriserait à coopérer à l'onanisme pratiqué *modo sodomistico*, nous le prierions de considérer qu'en ce dernier cas le concours de la femme, en ce qui la concerne, consiste en un acte contre nature, tandis que dans le premier cas il n'en est pas ainsi.

B) Le mari. — Que penser enfin de la coopération de l'homme à l'onanisme de la femme ? Est-elle également licite, *positis ponendis* ?

Il faut distinguer.

a) Si l'onanisme est pratiqué par la femme après l'acte conjugal, par des injections ou lotions par exemple, le mari peut licitement exercer son droit, puisque de sa part tout se passe régulièrement et que son acte achevé est frustré de sa fin seulement *per accidens*.

b) S'il est pratiqué par la femme au moyen d'occlusifs, avant l'acte conjugal, dans le but et avec l'efficacité d'empêcher les spermatozoïdes d'aller féconder l'ovule éventuellement à point présent pour les recevoir, il n'est pas aussi sûr qu'on puisse affirmer la licéité de l'acte marital. Les théologiens ne sont pas tous du même avis.

Les uns, et c'est la majorité, tiennent pour l'illicéité d'un acte qui, disent-ils, est intrinsèquement mauvais et inapte à la génération. De même que la femme n'a pas le droit de prêter son concours au mari qui veut agir *condomistice*, parce que l'acte de ce dernier est vicié dès le début, de même en doit-il être pour le mari quand l'acte de la femme est vicié pareillement dès le début. Cela paraît logique. Le R. P. Vermeersch, après avoir été d'un avis contraire, s'est rallié à cette opinion.

D'autres, comme le P. Cappello, tiennent pour la licéité de l'acte marital, s'il a l'excuse d'une raison proportionnellement grave, comme de satisfaire à une fin secondaire du mariage, telle que l'apaisement de la concupiscence. A vrai dire, nous ne saisissons pas bien le pourquoi. Sans doute, après que le Saint-Office avait affirmé, dans sa décision du 6 avril 1853, que le concours de la femme à l'acte du mari accompli *condomistice* est illicite, la S. Pénitencerie, cependant, le 3 juin 1916, le tolère, aux conditions de résistance positive décrites, et sous l'empire de la violence. Dira-t-on alors que le mari est, lui aussi, quand sa femme a placé l'occlusif qui la rend inapte à une copule régulière, sous l'empire de la violence ? Mais de quelle violence ? Ce n'est pas celle de son épouse. La violence d'un ardent désir de concupiscence qui l'étreint au point de le mettre en danger d'incontinence ? Peut-être, car on se rappelle le « Melius est nubere quam uri. » Or quel moyen d'échapper au feu de la concupiscence, sinon de l'éteindre par l'usage du mariage ? Ainsi pourrait-on soutenir l'opinion du P. Cappello. Mais comment pourra-t-on exiger du mari ce qu'on exigeait de l'épouse, que devant l'acte intrinsèquement mauvais de son conjoint il renonce à tout consentement de plaisir, *passive se habeat* ? Les rôles du mari et de l'épouse, dans cet acte à deux, ne sont pas de tous points identiques.

Le refus à la demande déraisonnable

Ce n'est pas seulement à l'onaniste que la femme est en droit d'opposer un refus, mais encore au mari qui présente une demande déraisonnable : *qui petit irrationabiliter*.

Rappelons brièvement les principes.

Aucun des deux époux ne peut se dérober à la demande sérieuse et raisonnable de son conjoint, en ce qui concerne l'acte conjugal. C'est ce droit à l'usage de leur corps aux fins de la génération qu'ils se sont mutuellement concédé en contractant mariage. « *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.* Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel l'une et l'autre partie livre et accepte le droit, perpétuel et exclusif, aux actes corporels aptes d'eux-mêmes à la génération des enfants » Ainsi s'exprime le Code canonique, au canon 1081, § 2. Or, chose promise, chose due. Aussi l'a-t-on appelé « *debitum* une dette. » C'est en effet une dette, un dû de chacun des époux à son conjoint. Or, personne ne peut sans injustice refuser de payer sa dette. Voilà pourquoi S. Paul, en rappelant aux Corinthiens le devoir des époux l'un à l'égard de l'autre, emploie ces termes si expressifs dans leur formule laconique, qui soulignent bien l'obligation de justice : « *Uxori vir debitum reddat ; similiter autem et uxor viro :* que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et que la femme agisse de même envers son mari. » Et aussitôt il en donne la raison : « *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* La femme n'est pas la maîtresse de son propre corps, mais le mari. De même aussi, le mari n'est pas le maître de son propre corps, mais la femme. » Il s'ensuit que tout détour pour éviter le conjoint, l'empêcher d'exercer son droit, prend le caractère d'une

fraude. User d'artifices pour esquiver la liquidation d'une dette, en matière de justice, est une tromperie. C'est pourquoi l'Apôtre, toujours soucieux de la justice, donne l'avertissement bien connu : « *Nolite fraudare invicem :* ne vous fraudez pas mutuellement (c'est-à-dire, ne vous soustrayez pas, ne vous refusez pas l'un à l'autre), si ce n'est d'un commun accord, momentanément, pour vaquer à la prière, *nisi forte ex consensu ad tempus ut vacetis orationi ;* et puis unissez-vous de nouveau, afin que Satan ne vous tente pas par le moyen de l'incontinence, *et iterum revertimini in idipsum, ne tentet vos satanas propter incontinentiam vestram.* » (I Cor. VII, 3-5). La reddition de la dette peut être différée parfois, mais seulement du consentement des époux, pour un motif de perfection, et généralement pour peu de temps, car Satan toujours en quête d'une proie sait utiliser l'incontinence des époux pour les provoquer au péché. Les époux reviendront donc vite au mariage, bien fait pour ceux qui ne peuvent garder la continence, car il vaut mieux se marier que de se consumer de désir : *melius est nubere quam uri.* Que les époux, et tout particulièrement les femmes, aient donc conscience de l'obligation grave qui leur incombe, au nom de la justice, de rendre le devoir conjugal.

Cependant, le droit de l'époux sur le corps de son conjoint, comme d'ailleurs tout droit de propriété, n'est pas sans limites. L'exercice d'un droit, quel qu'il soit, pour ce qui regarde la conscience, est soumis à la raison, comme tous les actes humains. Un propriétaire n'a pas le droit de brûler sa maison pour la raison qu'elle est à lui. Pour être légitime, un usage doit d'abord être raisonnable. Cette clause est à la base de toutes les lois et de tous les contrats. C'est pourquoi l'époux qui a livré, en contractant mariage, le droit perpétuel et exclusif aux actes corporels aptes à la génération, ne fait pas une injure en opposant une fin de non-recevoir à son conjoint qui voudrait en user d'une façon déraisonnable. Par exemple, l'épouse ne pèche pas en s'opposant à la demande de son mari onaniste, car nul n'ayant le droit de mal agir, nul ne peut avoir l'obligation de coopérer au mal. Quand donc la demande de l'époux ne sera pas raisonnable, le conjoint pourra, sans injustice, s'y refuser.

Mais il n'est pas toujours facile de dire si la demande est déraisonnable. Témoins les trois cas qui nous sont soumis :

La femme peut-elle refuser le *debitum* à son mari, sous prétexte que *petit irrationabiliter ?*

1° Si le mari est ivrogne, paresseux, et ne pourvoit nullement à l'entretien de sa famille ?

2° Si le mari est malade et condamné pour longtemps au repos, comme dans la tuberculose, et que la femme est obligée de prendre le chemin de l'usine pour gagner le pain de chaque jour ?

3° Si l'on est dans un temps de crise, de chômage, qui doit se prolonger, et que l'on est à la charge de l'assistance publique, qui est plutôt défectueuse ?

I. — Une femme peut-elle refuser le devoir conjugal à son mari ivrogne, paresseux, qui ne pourvoit nullement à l'entretien de sa famille ?

a) L'ivrogne. — Cette question est classique, et les auteurs de morale s'accordent pour la résoudre négativement, avec des nuances toutefois. Ainsi quelques-uns, tout en reconnaissant que la femme n'est pas obligée d'accéder au désir de son mari en état d'ébriété, en exceptent pourtant le cas où ce dernier serait, par le refus de son épouse, mis en péril prochain d'incontinence. — Nous ne partageons pas leur avis. Car comment un homme pourrait-il poser un acte raisonnable dans un moment où il a perdu l'usage de sa raison ? Objectivement, sans doute, la pétition de l'acte conjugal est raisonnable, en ce sens qu'elle est en soi conforme à la raison qui l'approuve et à la loi qui la permet aux époux ; mais subjectivement elle n'est pas l'acte conscient et réfléchi d'un homme qui use de sa raison. C'est l'acte machinal de la brute poussée par son instinct à une fonction de nature. Car l'homme en état d'ivresse est-il autre chose qu'une brute privée de raison ? Si ses autres actions en ce moment ne lui sont pas imputables, pourquoi celle-là ? Non, l'homme qui agit uniquement sous l'impulsion de sa nature bestiale, sans faire usage des deux facultés qui spécifient les actes humains, l'intelligence et la volonté, n'agit pas raisonnablement. La pétition de l'homme ivre n'est pas raisonnable. Or, la femme qui a contracté mariage a livré son corps pour un usage raisonnable, à un être raisonnable, à un homme dans l'acception formelle du terme, non pas à une brute. C'est pourquoi elle peut refuser le devoir conjugal à cette heure, sans injustice. Voilà déjà pour l'ivrogne.

b) Et *le paresseux*, qui ne pourvoit nullement à l'entretien de sa famille, adresse-t-il une demande raisonnable ?

Nous répondons encore négativement.

Sans doute, le paresseux n'est plus, comme l'ivrogne, une sombre brute, privée de raison. Il sait ce qu'il fait, ce qu'il demande. Mais précisément parce qu'il le sait, il doit se rendre compte que sa demande n'est pas raisonnable, car elle va contre la fin même du mariage. En effet, la fin principale du mariage, c'est la procréation des enfants. Mais la procréation n'est pas achevée pour le mari quand il a terminé l'acte conjugal, pas plus que pour la femme quand elle a mis au monde un enfant. Tous deux à la fois, dans une action commune, doivent élever cet enfant et le conduire jusqu'à la perfection de l'homme. L'éducation est le prolongement et l'achèvement de la procréation. C'est pour cette œuvre totale que les époux se sont unis dans le mariage et se sont livrés l'un à l'autre. Si donc le mari refuse son concours avant que l'œuvre soit achevée, il manque à la foi jurée du mariage et ressemble en quelque façon, pourrait-on dire, à l'onaniste, qui transforme en un péché contre nature un acte de soi vertueux. Or, *frangenti fidem fides*

impune negatur. Et pas plus qu'à l'infidèle mari, pas plus qu'à l'onaniste, l'épouse n'est redevable au paresseux d'une dette réciproque que lui même se refuse à acquitter. Le mari qui se refuse au devoir de l'éducation de ses enfants n'est pas digne d'être père. Perdant ses droits à la paternité, il les perd à l'acte créateur de celle-ci. Sa demande est illégitime et irraisonnable, puisqu'elle n'a plus le sens de l'accomplissement du devoir, de la poursuite obligée de la fin principale du mariage, mais le sens seul de la satisfaction bestiale de la nature qui transforme l'épouse en un instrument de plaisir. Or l'épouse, en se mariant, s'est livrée comme une compagne de vie, non comme une esclave de débauche. Ses droits sont égaux à ceux du mari en ce qui concerne l'usage du mariage. En refusant le devoir à celui qui le premier a méconnu cette égalité, elle n'est pas injuste, mais elle défend son droit, dans une tâche commune : la formation totale d'un homme.

II. — Si le mari est malade et condamné pour un long temps au repos, comme dans la tuberculose, la femme, de ce fait obligée de prendre le chemin de l'usine pour gagner le pain quotidien, peut-elle se refuser au devoir conjugal, en excipant que la demande n'est pas raisonnable ?

Le cas n'est déjà plus semblable au précédent, car tandis que l'ivrogne, le paresseux ne pouvait s'en prendre qu'à lui-même du refus qui lui était infligé comme une légitime ristourne de sa mauvaise conduite, le malade, lui, n'est pas cause de sa maladie et se refuse à être assimilé à un mari pervers. Il réclame donc son droit et formule sa demande au nom de la justice.

Sans doute, au droit répond une obligation de justice, et c'est *sub gravi* que la femme est tenue de répondre à la demande de son mari. Mais de ce qu'elle est formulée au nom du droit, la pétition en est-elle pour autant raisonnable ? Les droits, nous l'avons dit, ne sont pas sans limites. D'autre part, une obligation qui découle d'un précepte positif s'évanouit en présence du grave dommage qui résulterait de son accomplissement : *Lex non obligat cum tanto incommodo*. Or, dans les conjonctures présentes, c'est un grave dommage qui menace d'être la conséquence fatale de l'acte demandé, tant pour le mari demandeur que pour la femme débitrice et même pour l'enfant qui naîtrait de cette union. C'est ce qu'il nous faut examiner en plus de détail.

Avant de transmettre la vie, le mari a d'abord le devoir de la conserver Or, l'acte de la génération est un acte violent qui, fréquemment répété, est susceptible d'entraîner, même chez des sujets sains, un épuisement nuisible à la santé. Cela est si vrai que les sages et les médecins déconseillent le mariage aux sujets chétifs, parceque l'usage en est, pour eux, débilitant. A plus forte raison doit-on conclure qu'il est contre-indiqué aux malades, aux convalescents, aux fiévreux, à tous ceux qui ont besoin, pour récupérer une santé compromise, de ménager toute dépense d'énergie vitale. La prudence la plus élémentaire presse donc le malade condamné à un long repos de s'abstenir, momentanément au moins, de l'usage du mariage. La Faculté médicale elle-même lui infligerait un blâme sévère s'il agissait autrement. Peut on dire alors qu'une demande blâmée par la science compétente et par la sagesse expérimentée, soit raisonnable ? Alors, la femme en opposant un légitime refus s'honore encore d'un acte de charité à l'égard de son mari : *Quis unquam suam carnem odio habait ?*

Sans préjudice du droit qui demeure, l'usage est parfois illicite, tant pour le créancier que pour le débiteur. Les moralistes s'accordent pour reconnaître qu'en certains cas, très graves sans doute, l'accueil favorable accordé par la femme ne serait pas sans péché. Ils citent le cas de maladie contagieuse, comme la tuberculose, au moins dans sa période aiguë, la syphilis et autres maladies vénériennes susceptibles d'être communiquées par les rapports conjugaux. De fait, il n'y a pas à en discuter, car le mal est si grave, le péril si probable, que jamais on ne trouvera meilleure application de l'axiome : *Lex non obligat cum tanto incommodo*. — Nous savons bien que, mis en balance avec le péril d'incontinence qui menace le mari, certains biaisent et autorisent au moins la réponse accueillante de la femme. Passe pour la *permission*, mais jamais nous ne consentirons, nous, à faire à la femme une *obligation* de rendre le devoir en de telles conjonctures. Si elle accède à la pétition maritale, nous dirons qu'elle fait un acte héroïque de charité qui dépasse le précepte et s'élève bien haut dans la sphère du conseil. Car la perspective pour la femme de prendre la contagion, de traîner une maladie parfois infamante (quoi qu'en disent ceux qui essaient de réhabiliter les maladies vénériennes) jusqu'à la fin de ses jours, de la voir peut-être passer à une progéniture souffreteuse, ne se mesure guère avec la difficulté pour le mari de garder la continence, fût-ce perpétuellement. Aussi, à un mari exigeant le *debitum* en de telles circonstances, nous opinons pour la légitimité du refus. Et nous ajoutons que la justice et la charité qui imposent au mari de ne pas nuire à sa femme, mais de la traiter comme sa propre chair, rendent sa demande illégitime et partant souverainement déraisonnable.

Dans le cas qui nous est soumis, il ne s'agit que de la tuberculose, maladie moins dangereuse que celles dont nous venons de parler et à propos desquelles Capellmann, suivi par un grand nombre, écrit : « Hac in re ne periculum incontinentiæ quidem causam esse honestantem existimo. » Néanmoins elle offre un réel danger de contagion pour l'épouse et d'affaiblissement pour le mari. Cependant comme à sa période de début et dans la convalescence, le danger peut être moindre, il sera bon de consulter le médecin. Conseiller technique, son avis fera la loi, à laquelle les époux devront en conscience se soumettre.

S'il permet un usage modéré des relations, il sera loisible au mari de formuler une pétition. Mais il sera loisible aussi à la femme, l'ayant accordée quelques fois, de la refuser si elle devient trop fréquente eu égard à l'état sanitaire de son mari.

Enfin, durant toute la longue convalescence du mari tuberculeux, la femme est obligée de prendre le chemin de l'usine pour assurer la vie de la famille. Cela n'est point normal. On dira bien qu'en se mariant, elle a dû prévoir ces aléas du sort qui frappent indistinctement les familles, qu'en temps ordinaire elle apporte sa contribution à procurer les subsides nécessaires au ménage, que momentanément sous les coups de l'adversité elle doit s'attendre à un surcroît de besogne, que c'est là le sort de tous les foyers. Sans doute, ces raisons ne manquent pas de valeur ; mais, à notre avis, elles manquent de justesse, parce qu'elles n'envisagent qu'un côté du problème. Elles font la part de la femme et oublient celle du mari. Est-ce parce qu'il est malade qu'il faut lui reconnaître tous les droits ? La souffrance excite la pitié sans doute mais n'abolit pas la justice. A moins de dire qu'on lui concède les relations conjugales comme une consolation, nous ne voyons pas pourquoi la situation, pénible sans doute, de la famille ne lui imposerait pas les mêmes restrictions qu'à son épouse. En accomplissant l'acte de la génération, il faut accepter l'éventuelle fécondité avec toutes les charges qui lui sont inhérentes. Que les époux mesurent ces charges, pour voir s'ils sont à même de les supporter. S'il est évident que dans les conjonctures présentes, elles doivent être un fardeau intolérable, notamment pour l'épouse devenue enceinte et seule chargée de pourvoir à la vie familiale, ne vaudra-t-il pas mieux opter pour la continence temporaire ? Et le mari qui a le souci de sa femme et de ses enfants n'estimera-t-il pas lui-même sa demande illicite ? Ce sont là les charges du mariage. La continence y est parfois raisonnable, quand elle est imposée par les circonstances comme le moyen nécessaire aux époux pour satisfaire aux devoirs urgents de l'heure présente, à la subsistance du foyer. C'est pourquoi, si la maladie ou la convalescence doivent se prolonger longtemps encore, nous reconnaissons à la femme le droit de refuser le *debitum*. Car la demande du mari, en imposant à la femme toute la charge nouvelle, lui rend le fardeau intolérable. Compagne de vie, non esclave de plaisir, elle doit partager le fardeau, non le porter seule. Le mari ne doit pas imposer un sacrifice qu'il sait d'avance ne pas devoir partager. La justice et l'amour conjugal lui en font un devoir.

En résumé, tuberculeux, condamné à un long repos qui le rend impropre à s'acquitter des charges existantes et à en assumer de nouvelles, ne pouvant équitablement et charitablement faire peser sur sa compagne tout le poids du foyer, le mari, pensons-nous, dans ces conjonctures, n'est pas raisonnable de demander le *debitum*, et partant, il est loisible à sa femme de le refuser.

III. — Enfin, si dans un temps de crise, de chômage qui doit se prolonger, où l'on est à la charge de l'assistance publique, qui est plutôt défectueuse, la femme peut-elle encore refuser le devoir conjugal ?

Oui, si la demande du mari n'est pas raisonnable. Mais comment en faire la preuve ? Ce serait bien difficile, car, à y voir de près, il y a une différence profonde entre la situation présente et les précédentes.

Si l'on donnait la parole à l'épouse, elle ne manquerait pas de raisons pour motiver une application du principe général : *Lex non obligat cum tanto incommodo*. Mais ces raisons soutiennent-elles un examen approfondi ? Sans doute, le temps de crise ou de chômage prolongé n'est guère favorable pour risquer, dans un ménage ouvrier, une augmentation des charges familiales, déjà lourdes peut-être. Mais n'est-ce pas là, dans la vie ouvrière, un aléa qu'il faut prévoir ? Quand, dans l'encyclique *Rerum Novarum*, le pape Léon XIII invite l'ouvrier à l'économie, c'est pour qu'il puisse parer, le cas échéant, à ces méfaits du sort. Puis, à vouloir compter trop sur une condition de fortune stabilisée, c'est bien souvent prudence de la chair qui oublie l'action de la Providence dans le gouvernement du monde. Les crises économiques ne sont pas insolubles, et les temps de chômage ne sont pas éternels. C'est un moment dur à passer, mais dans quelle vie ne s'en rencontre-t-il pas de semblables ? C'est l'épreuve normale dans le ménage ouvrier, qu'une sage expérience doit prévoir, que les pouvoirs publics et la charité privée sont appelés à secourir, et somme toute épreuve d'un instant, dure parfois, mais jamais insurmontable. C'est pourquoi si, dans un cas particulier d'une gêne voisine de la misère, certains, apitoyés par les plaintes de l'épouse, reconnaissaient le bien-fondé de ses raisons, ils n'approuveraient pas cependant son refus dans le cas où le mari serait en péril d'incontinence.

Plus sévères que ces derniers, nous nous refusons à autoriser le refus, *simpliciter*. Le mariage est une fonction de nature qui ne dépend pas essentiellement des conditions extérieures de la fortune. Ce n'est pas aux gens à l'aise seuls que le Créateur a concédé le droit de procréer, mais à tous ceux qui sont aptes à transmettre la vie et à conduire à bien l'œuvre de l'éducation. Or, à la différence des cas précédents, où le mari était impropre à s'acquitter de son devoir total, à satisfaire aux exigences de la nature, dans le cas présent, le couple humain est en mesure de transmettre la vie sans porter atteinte à aucun des devoirs que la nature lui impose envers lui-même, envers le conjoint, envers la progéniture. Tout en reconnaissant donc que si, en raison des difficultés extérieures, la demande maritale est moins opportune qu'en temps de prospérité, nous nous refusons de la déclarer importune et déraisonnable, surtout si elle est motivée par le devoir de

la fidélité et de la chasteté conjugales. C'est pourquoi nous n'admettons pas ici le refus de la femme sous prétexte que son mari « petit irrationabiliter. »

IV. — Un dernier cas : « Une femme qui, tous les ans, devient enceinte, peut-elle refuser à son mari le *debitum conjugale*, parce qu'elle juge que sa demande n'est pas raisonnable ? »

Pas raisonnable, la demande du mari ? Au gré, c'est-à-dire au caprice de la femme qui ne veut plus avoir d'enfants : peut-être ; mais, en soi, objectivement : non, certainement. Or, caprice n'est pas raison. Il importe de faire comprendre aux épouses, faciles à se montrer revêches dans l'accomplissement du devoir conjugal, ce que l'état du mariage leur impose d'obligations graves et permanentes, tant que la mort n'est pas venue briser des liens librement et indissolublement établis par le consentement mutuel des époux et sanctifiés par la grâce du sacrement.

Un enfant tous les ans ! Cela étonne jusqu'au scandale, dans les pays où la natalité est en baisse et le fils unique à l'honneur ; mais cela n'est pas rare ailleurs, au Canada par exemple. C'est que là on n'a pas peur de l'enfant. On sait qu'il est le vrai bien du mariage, de la famille, de la patrie. On sait surtout mieux la loi de Dieu et la confiance qu'on peut et doit mettre en la Providence. On est plus chrétien.

— Un enfant tous les ans ! Dans une famille à l'aise, passe encore ; mais dans une famille pauvre, c'est intolérable.

— Nous connaissons la litanie des objections, les unes de réelle valeur, les autres de parfaite nullité. N'exagérons rien. D'abord les époux qui font bien leur devoir n'ont pas un enfant tous les ans, ou c'est une rare exception. On sait que la conception est moins fréquente durant le temps que la mère allaite son enfant. Mais tranchons vite la question, en mettant les choses au pire : dans le cas d'extrême indigence des époux. Voici la réponse de Tanquerey : « Si vero, sine culpa viri, uxor et numerosa proles maxima egestate laborant, nec alii filii ali possunt, juxta quosdam, excluso incontinentiæ periculo, debitum negari potest. Sed vix aberit tale periculum ; unde potius divinæ Providentiæ fidendum est quæ, dum fecunditatem impertitur, et alimenta præbere solet. His tamen conjugibus discrete suaderi potest ut nonnisi tempore ageneseos congrediantur. » *(Suppl. de Matrim,* n° 60, dans *Synopsis theol. mor.*, 1925).

C'est également notre avis qu'en face du danger de péché occasionné au mari, le refus de la femme n'est pas admissible. Et nous allons plus loin, car en dehors même de cette hypothèse de péché, et devant la situation des époux qui n'auraient pas d'autre excuse que la pauvreté, à l'encontre de ces « quelques » auteurs auxquels fait allusion le texte cité, nous ne voudrions pas déclarer déraisonnable la demande du mari qui normalement exige son droit. Lisez bien : *qui exige,* car nous reconnaissons le bien-fondé des instances de la femme pour décider son mari à la continence. Mais si celui-ci est inflexible, nous dirons : *uxor viro debitum reddat,* dût-elle tomber au champ d'honneur, ainsi que l'*Ami* s'en est longuement expliqué en 1929, p. 354.

* *

Puissent ces lignes, cher confrère, être de quelque utilité à vous et à beaucoup d'autres. Si, pour vous en être inspiré dans l'exercice de votre saint ministère, il vous arrive quelque désagrément, soyez-en plutôt heureux, vous souvenant de la parole dite pour les partisans du devoir avant tout : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. »

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(Acta n° 2, du 2 février)

Actes de S. S. Pie XI

I. Motu proprio du 18 janvier 1931 ordonnant la mise en service, à partir du 12 février, d'un nouveau sceau de plomb pour les Bulles de la Chancellerie Apostolique.

II. Constitution apostolique *Pastoralis officii,* du 13 août 1930, établissant de nouvelles circonscriptions pour les diocèses de Prusse.

III. Lettres apostoliques. — 1° 30 mars 1930. Erection de la Préfecture apostolique de *Umtata,* constituée par un territoire détaché du Vicariat de Mariannhill (Afrique du Sud anglaise). — 2° 31 mai. La Préfecture apost. de *Caquetà* (Colombie) est érigée en Vicariat. — 3° 28 juin. Dix provinces civiles sont détachées du Vicariat apost. du Cap de Bonne-Espérance District occidental et rattachées à la Préfecture du Cap de B.-E. District central. — 4° 7 juillet. Le sanctuaire franciscain de N.-D. des Grâces à *Tersat* (diocèse de Senj, en Yougoslavie) est érigé en basilique mineure. — 5° 23 juillet. La Préfecture apost. de *Matadi* (Congo belge) est érigée en Vicariat. — 6° 23 juillet. Erection du Vicariat apost. de *Hengchow,* constitué par un territoire enlevé au Vicariat de Changhsa (Chine), et confié comme celuici aux Frères Mineurs italiens.

IV. Lettres du Pape. — 1° 25 nov. 1930. A Mgr Felici, nonce au Chili, le désignant comme légat apostolique pour présider le Congrès eucharistique national de Valdivia. — 2° 13 décembre. A Mgr Zichy, archevêque de Kalocsa (Hongrie), pour ses noces d'argent épiscopales. — 3° 15 décembre. Au cardinal Pompili, cardinal-vicaire, pour le cinquantenaire de son ordination sacerdotale.

S. C. pour l'Eglise Orientale

Notification. — Un ex-religieux, du nom de Dominique Cherusseri, renvoyé du Tiers-Ordre régulier des Carmes déchaussés de rite syro-mala-

bar, n'a aucun droit ni de recueillir des honoraires de messes, ni de quêter.

S. C. des Rites

10 décembre 1930, *Viterbe.* — Introduction de la cause de béatification du Serviteur de Dieu Jean-Baptiste de S. Michel archange, prêtre, Passioniste (né à Uvada, diocèse d'Acqui, province de Turin, en 1695, le second de seize enfants, mort le 30 août 1765).

S. C. du Cérémonial

2 décembre 1930. — Un décret confirme et remet en vigueur les deux décrets du 30 mai 1902 au sujet des cérémonies liturgiques auxquelles sont appelés à prendre part les cardinaux à Rome. L'un s'adresse aux cardinaux eux-mêmes, l'autre aux curés de Rome. Le second ne fait que reproduire les prescriptions du premier, dont voici le texte :

AD EMOS PATRES CARDINALES
DECRETUM

Dignitatis eminentia, qua S. R. E. Patres Cardinales, Pontificis Maximi Consiliarii Ejusdemque Senatus augustus, in Ecclesia præfulgent, plane postulat ut alta de ipsis opinio penes christianum populum vigeat. Quare mirum non est si Eorum decori tuendo multa fuerint lege cauta et constituta, collatis per varia tempora amplissimo illi Ordini juribus, privilegiis, honoribus, quum in ceteris, tum præsertim in iis quæ ad sacros ritus splendidius per ipsos celebrandos pertinerent. Quia vero nostra maxime tempora postulare videntur ut sedulo caveatur ne tanta majestas quidquam detrimenti capiat et quotidiano ministerii usu vilescat, S. Congregatio Cæremonialis opportunum duxit certas in rem normas proponere, easque significatas altero Decreto ecclesiarum Urbis rectoribus, purpuratis etiam Patribus exhibere :

I. Pater Cardinalis e presbyterorum aut episcoporum ordine invitatus, extra proprium titulum aut ad ecclesiam aliquam Urbis ad sacrum solemne, vel ad pontificalia exercenda in missa aut in vesperis, *ne annuat, nisi audito, quo ipse utitur, apostolicarum cæremoniarum magistro* atque his conditionibus :

1) Ut æqua sit et probanda causa cur Emi PP. Cardinales invitentur, idest, ob singularem et non communem alicujus festi celebritatem.

2) Ambitus templi, ad pontificalia peragenda, par sit, præsertim in presbyterio, cæremoniis rite et commode explendis : ipsumque templum e dignioribus sit atque insignioribus.

3) Sacri ministri aliique inferiores operam præstituri, numero adsint qui liturgiæ legibus præscribitur ; singuli vero suum officium probe calleant. Ac majores quidem ministri, in pontificalibus purpurati Patris, in aliqua sint Ecclesiæ dignitate constituti : minores vero saltem clerici. Præterea celebranti Patri Cardinali justa decensque adstet frequentia, sive sæcularis sive regularis cleri.

4) Musices genus, in sacra actione utendum, sit ab Ecclesia probatum. Præsertim vero dum Emus Vir sacrum solemne peragit, præter gregorianum, non alius recipitur cantus quam qui solis vocibus, ut moris est in Pontificis Maximi et PP. Cardinalium choris. Cantores vero, quum numero, tum arte nihil desiderandum relinquant.

II. Sacra Congregatio Cæremonialis declarat, singularem et non communem festi alicujus celebritatem, de qua superius facta mentio est, tunc haberi quum rariora quædam solemnia magno apparatu densaque populi frequentia celebrantur, quemadmodum in prima triduana supplicatione post beatificationem, aut dierum octo post canonizationem ; itemque in sæculari aliqua commemoratione, et similibus. Quod si solemnitas indicta fuerit in triduum, extremo tantum die haberi poterunt pontificalia Emi Viri ; si in dies octo, poterunt haberi ter.

Si quis autem purpuratus Pater, occasione peculiaris festi, velit pontificalia exercere in ecclesia sui Tituli, aut si cupiat sacris ibidem solemniter assistere, quod quidem diaconis etiam Cardinalibus in propria ecclesia competit, ecclesiarum rectores omnia et singula disponenda curent juxta præscripta superius.

III. Ad missam privatam in publicis Urbis ecclesiis invitatus Pater aliquis Cardinalis, sive ex ordine episcoporum aut presbyterorum, sive, etiam posito privilegio, ex ordine diaconorum, ne annuat nisi ante mature fuerit perpensum, quæ sit et quanta festi solemnitas, quæ templi dignitas, ambitus, qualitas : sintne omnia rite parata atque disposita, ita ut purpuratus Pater, eo quo decet honore et cultu excipi, tractari deducique possit, retentis ad unguem ss. rituum præscriptis et cæremoniarum regulis.

IV. Si quis Pater Cardinalis fuerit invitatus ad benedicendum populo solemniter cum Augustissimo Sacramento, ante ne annuat quam sibi constet omnia parata esse atque disposita juxta superius descriptas normas ; haberi sacros ministros in aliqua Ecclesiæ dignitate constitutos ; inferiores autem clericos et numero et qualitate commendabiles. Ad novendiales vero, vel triduanas supplicationes, etiamsi solemniores (exceptis casibus n. II relatis), ne velint quotidie accedere PP. Cardinales, ac ne ultimo quidem die, nisi forte id sacræ commemorationis magnitudo splendidiorque apparatus postulet.

V. Absolutionis ritum post missam de requie ab episcopo aut presbytero celebratam, ne peragant PP. Cardinales ordinis episcoporum aut presbyterorum, *præsente cadavere*, nisi mandante aut volente Summo Pontifice. *Absente cadavere*, eo fungi ritu poterunt in funebribus aut Pontificis Maximi, aut purpuratorum Patrum, aut catholicorum Principum ; vel etiam sicubi solemnior fiat commemoratio omnium fidelium defunctorum ; item pro insigni aliqua communitate, vel publicum ob aliquem et lacrimabilem casum ; modo omnia accurate serventur, quæ supra dicta sunt, de templi conditione, de ministrorum dignitate, peritia et numero, deque genere cantus.

VI. Ad cavendum ne aliis in ritibus cæremoniisve sacris, præter memorata, studio etiam novitatis, aliquid inducatur purpuratorum Patrum dignitati minus conveniens, quod aliquando accidisse constat, expedit ut PP. Cardinales invitationi non obsequantur, *nisi facti certiores per aliquem cæremoniarum apostolicarum magistrum*, omnia rite geri, nec Cardinalis decori quidquam obesse.

VII. Purpurati Patres solemnia celebraturi in publicis Urbis ecclesiis, præter caudatarium et famulum aulica veste de more indutum, familiares nobiles duos secum ducant. In ritibus haud ita solemnibus ducant saltem ecclesiasticum familiarem nobilem unum, præter caudatarium et famulum aulica veste de more indutum.

Quæ omnia a S. Congregatione Cæremoniali statuta et approbata in comitiis habitis in Ædibus Vaticanis, die XXIII mensis maii an. MCMII, et per me infrascriptum Cardinalem Sacræ Congregationi Cæremoniali Præfectum relata ad Ssmum D. N. Leonem XIII Pont. Max., Sanctitas Sua rata habuit et confirmavit die XXX ejusdem mensis et anni.

A. CARD. OREGLIA A S. STEPHANO,
S. Congr. Cærem. Præfectus.
L. **Grabinski**, *Secretarius.*

Secrétairerie d'Etat

NOTIFICATION. — Le Délégué apostolique à Constantinople a juridiction sur toutes les Eglises de n'importe quel rite dans tous les pays soumis au gouvernement turc.

2 sept. 1930. — Lettre à Mgr Horace Mazzella, archevêque de Tarente, et à tous les évêques des Pouilles, réunis à Molfetta pour leur congrès annuel.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine GAQUÈRE. *Les Leçons d'un grand Evêque.* Pages choisies de Mgr Julien, évêque d'Arras, membre de l'Institut (1856-1930). Préface de M. le chanoine Alleaume, archiprêtre du Havre. — In-8 de 560 p., avec un portrait, 24 f. — Lyon-Paris, Emmanuel Vitte.

De ce recueil vraiment remarquable et digne de la grande mémoire de Mgr Julien, il faut d'abord lire la préface. M. le chanoine Alleaume y retrace « les étapes de la pensée » de Mgr Julien. Mais peut-on parler d'étapes, quand cette pensée, dans son unité foncière, ne fait que s'appliquer aux différentes phases d'une vie vouée à des tâches très dissemblables ? Professeur de philosophie, secrétaire du cardinal Thomas, supérieur de St-Joseph, curé de Notre-Dame et archiprêtre, évêque d'Arras en pleine guerre, puis évêque de l'après-guerre, reconstructeur audacieux et optimiste, conférencier aux Semaines Sociales, Mgr Julien resta toujours ce qu'il avait été au début de son apostolat : l'éducateur par excellence. En trente pages nous trouvons, brossé de main de maître, le tableau d'une activité merveilleuse, que l'évêque d'Arras a exercée dans tous les genres d'apostolat et qu'il sut concilier avec l'organisation modèle de son vaste diocèse.

Ceux qui ont connu de plus près Mgr Julien auraient aimé trouver ici, rappelé en quelques lignes, le souvenir de cette urbanité exquise, de cette bonté sincère, de cette honnêteté naturelle et surnaturelle qui constituaient son être intime. Du moins nous en reconnaissons cent manifestations dans les pages recueillies par M. Gaquère.

Ces pages sont choisies parmi les meilleures qu'ait écrites Mgr Julien. Elles ne sont pas ordonnées chronologiquement, mais réparties en trois cadres généraux : 1° Le Testament d'un Educateur ; 2° Un grand Serviteur du Pays ; 3° Une Lumière de l'Eglise.

L'Educateur a formulé des avis remarquables sur l'éducation et ses artisans ; sur l'éducation du berceau à l'école ; sur le collège chrétien et les humanités.

Le Serviteur de la Patrie a laissé plusieurs écrits ou discours où les sujets qui touchent à l'amour de la France et à ses gloires sont abordés avec un rare bonheur : le patriotisme ; Jeanne d'Arc ; Haut les cœurs ! Notre-Dame de Lorette ; puis, les impressions des missions accomplies en Amérique et en Pologne ; enfin, extraits de ses discours à Bierville ou aux Semaines Sociales, des enseignements sur le problème international et sur la Question sociale.

La Lumière de l'Eglise se manifeste dans maints sermons de circonstances, où sont traités des points intéressant le dogme, la liturgie ou le culte de l'Eucharistie et de la Sainte Vierge. Oraisons funèbres, discours de mariage, pages d'histoire religieuse ou de littérature catholique, pensées sur le sacerdoce catholique, points de la morale naturelle et religieuse, défense des libertés catholiques, M. Gaquère n'a eu qu'à glaner pour recueillir une substance précieuse. Mais encore fallait-il qu'à ce choix des meilleures pages de Mgr Julien présidât un goût éclairé. L'auteur n'a pas failli à sa tâche, et son travail, qui est à la fois une Somme et un Florilège, offre aux lecteurs, avec l'image d'une haute et captivante physionomie, l'essentiel d'une grande œuvre.

Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. *Texte latin et traduction française.* — *La pensée humaine* (I^a, q. 84-89), traduction, notes et appendices par le P. WÉBERT, O. P. Un vol. de 305 p., 11 f. (relié 15 f.). — *Le péché,* tome I (I^a-II^{ae}, q. 71-78), traduction, notes et appendices par le P. BERNARD, O. P. Un vol. de 356 p., 12 f. (relié, 16 f.). — Paris, Editions de la « Revue des Jeunes », Desclée et Cie.

Deux nouveaux volumes ont fait leur apparition dans l'élégante collection des traités de la *Somme théologique* de S. Thomas, collection publiée sous le haut patronage du Révérendissime Père Gillet, qui l'a fondée et en demeure l'animateur.

I. — Le premier en date est un traité d'ordre plutôt philosophique, *La pensée humaine,* par le P. J. Wébert. C'est l'étude de l'activité de notre intelligence dans l'ordre naturel. Cette activité s'exerce d'abord dans l'état terrestre où l'âme est unie au corps, ensuite dans l'au-delà. D'où deux divisions principales : comment l'âme connaît-elle 1° quand elle est unie au corps ? (qq. 84-88) ; 2° quand elle en est séparée ? (q. 89).

L'étude de la pensée humaine dans la vie présente retient plus longuement, on le sait, l'attention de S. Thomas. L'Angélique Docteur se demande tout d'abord comment l'âme connaît ce qui lui est inférieur, les êtres matériels (qq. 84-86), puis ce qui lui est intérieur, son être propre (q. 87), enfin ce qui lui est supérieur, Dieu et les esprits purs (q. 88). Ainsi, la recherche va du dehors au dedans, et de là passe au domaine transcendant.

Ce qui est ici remarquable, au point de vue philosophique, c'est la préoccupation du théologien à l'égard de l'origine expérimentale de toutes nos connaissances. Il sait fort bien qu'il rencontrera plus tard le *lumen fidei* et plusieurs modes d'illumination surnaturelle. Il tient néanmoins à rejeter, au point de vue naturel, toutes les formes de l'illuminisme, et il se montre partisan décidé du réalisme aristotélicien. Ni idéalisme pur, ni empirisme grossier, la position de S. Thomas est une position équilibrée, qui exclut l'*extériorité* naïve comme l'*intériorité* chimérique.

On remarquera surtout, dans la q. 85, la théorie du mode et de l'ordre de la connaissance. « S. Thomas, nous dit à ce propos son annotateur, a rassemblé là plusieurs éléments aristotéliciens qui peuvent être le point de départ de travaux approfondis sur la genèse intellectuelle. Cette préoccupation n'a guère été mise en relief par les Commentateurs, plus logiciens que théoriciens de la connaissance. Ce n'est pas une raison pour ne pas la faire nôtre. On répondrait ainsi péremptoirement au reproche de philosophie toute faite, de rigidité conceptuelle, de dialectique « notionnelle », qui est si fort à la mode chez les adversaires du thomisme. On y gagnerait au contraire un sens très sain du devenir de la connaissance, en attirant l'attention sur ce fait capital : IL Y A DES CONNAISSANCES CONFUSES. Et le progrès intellectuel consistera justement à passer de la confusion à la clarté : ce ne peut être évidemment qu'au prix d'une élaboration plus ou moins longue des connaissances » (p. 8). En vérité, S. Thomas n'a pas ignoré la genèse de l'acti-

vité intellectuelle : son traité de *La pensée humaine* peut inspirer une théorie moderne de la connaissance.

La q. 89 sur la connaissance de l'âme séparée n'est pas sans présenter un réel intérêt. Elle inspire au P. Wébert une note doctrinale thomiste sur la vie séparée de l'âme. Les deux autres notes doctrinales concernent l'origine de la connaissance intellectuelle, et la réflexion. Dans cette dernière, nous trouvons des échos de l'étude parue dans les « Mélanges Mandonnet » : « *Reflexio* » : *Etude sur les opérations réflexes dans la psychologie de S. Thomas.*

II. — Le traité du péché appartient à la morale générale ; car il ne s'agit encore ici que de la théologie générale du péché. S. Thomas examine successivement la nature du péché (q. 71), la distinction entre les péchés (q. 72), la comparaison des péchés entre eux (q. 73), le siège du péché dans l'âme (q. 74), ses causes intérieures considérées en général (q. 75), et, en particulier, l'ignorance (q. 76), la passion (q. 77), la véritable malice (q. 78).

Les « notes doctrinales » portent ici sur la vraie nature du péché ; sur la capacité de l'âme pour le péché (péché de la volonté, de la sensualité, de la raison) ; sur le rôle actif de la raison dans le péché.

On remarquera que ces divers points n'épuisent pas toute la théologie générale du péché. L'auteur s'arrête en ce tome Ier aux causes intérieures du péché. Dans un second volume, il en étudiera les causes extérieures et les effets. « Ainsi, chaque tome aura un peu son caractère propre : le premier fera surtout voir la composition intime du péché, le second en découvrira davantage les liaisons extérieures, les ravages immenses, la longue traînée héréditaire depuis l'origine de l'humanité, et l'inéluctable retentissement jusque dans l'éternité. »

Le second tome embrassera donc les qq. 79-89.

Henri Bremond, de l'Académie française. **L'abbé Tempête, Armand de Rancé,** *Réformateur de la Trappe* (Collection « Figures du passé »). — In-8 de 250 p., 20 f. — Paris, Hachette.

Albert Chérel. Rancé. Préface de René Bazin, de l'Académie française (Collection « Les Grands Cœurs »). — In-8 de 216 p., 12 f. — Paris, E. Flammarion.

Tout le monde connaît l'Abbé de Rancé, le Réformateur de la Trappe. Toutefois, depuis Chateaubriand, aucune « Vie » n'avait paru du célèbre converti.

L'histoire d'Armand-Jean Bouthillier de Rancé nous offre, dans le même homme, deux aspects de la vie au XVIIe siècle. Fils de bourgeois, d'une famille habile à se pousser et à grouper les charges, filleul du cardinal de Richelieu, il est, tout jeune encore, tonsuré et pourvu de bénéfices, avec des revenus considérables. Riche, adulé, il aime les fêtes, la bonne chère, la chasse, les réunions mondaines. Il devient prêtre, mais il mène une vie qui, sans être absolument scandaleuse, est peu sacerdotale. La mort de la duchesse de Montbazon, avec laquelle il était étroitement lié, le détermine à se convertir. Le séduisant abbé mondain résigne peu à peu tous ses bénéfices et ne retient finalement que celui de la Trappe, une abbaye de Cisterciens, où il s'enferme lui-même, donnant l'exemple des plus dures austérités et entraînant ses moines à sa suite dans la pratique de la pénitence la plus austère. C'est là qu'il mourut le 31 octobre 1700.

I. — Cette existence mouvementée devait tenter la plume de M. Bremond. Avec la finesse d'esprit et la psychologie qu'on lui connaît, l'historien du « Sentiment religieux » s'est efforcé de retracer le véritable portrait de l'abbé de Rancé. Toute sa vie, Rancé fut un agité ; c'est l' « abbé Tempête », perpétuel redresseur de torts, comprenant difficilement qu'on pût avoir un idéal différent du sien, critiquant facilement ceux qui ne marchaient pas sur ses traces. Les Bénédictins de Saint-Maur avaient, à ses yeux, le tort de consacrer une part de leur activité aux recherches scientifiques au lieu de la réserver au travail manuel. On sait que Rancé engagea sur ce point, avec Mabillon, une controverse fameuse, où, nous dit-on, pour défendre la vertu de pénitence, il respecta médiocrement la vertu de charité, voire celle de justice. Les Chartreux eux-mêmes furent accusés de manquer à leur règle, et les Jésuites furent moins épargnés encore.

M. Bremond a su mettre en excellent relief la physionomie de cet homme extraordinaire, sans cesse en bataille, toujours prompt à faire plier devant lui la volonté d'autrui, et qui eut, — singulier retour des choses ! — après sa démission donnée, l'humiliation de se laisser conduire, diriger, dominer par une sorte d'aventurier qui rendit la vie impossible aux abbés ses successeurs. Tout l'homme nous est ici révélé, avec ses qualités et ses défauts, sa vigueur, son énergie, sa passion du commandement, son caractère indépendant et tumultueux.

II. — M. Albert Chérel a écrit sur le même thème, et presque simultanément (son livre était déjà composé quand parurent les articles, puis le volume de M. H. Bremond), une étude extrêmement nuancée et attachante. Mais ici le point de vue est sensiblement différent. Chez M. Bremond, la physionomie naturelle de Rancé, avec la marque qu'on veut trouver persistante de ses défauts, forme le fond du tableau. Ici, il semble qu'on se soit attaché davantage à montrer comment ces défauts ne persistent qu'en apparence, la fougue de Rancé étant dirigée volontairement dans le sens de ce que l'ardent trappiste croyait être la logique même du bien. Nous assistons au travail intérieur qui se fait, *peu à peu,* dans l'âme déjà convertie de Rancé après la mort de Madame de Montbazon, et nous constaterons que si des déterminations énergiques et irrévocables sont prises, elles le sont à bon escient et pour un motif surnaturel, très clairement connu et exprimé. L'abbé de Rancé aurait-il voulu imposer *son* idéal de perfection à quiconque ne pensait pas comme lui, tout en s'engageant dans la vie monastique ? La question peut être discutée, mais du beau livre de M. Chérel il n'apparaît pas qu'une intransigeance si absolue ait été le fait de « M. de la Trappe ». Il est évident, par contre, que son influence fut extrêmement bienfaisante sur les âmes qui se soumirent à sa direction. Les exemples abondent, qui ne laissent aucun doute à cet égard. Et dom Le Nain, un de ses moines, s'émeut en disant la *bonté, l'amitié,* la *cordialité,* la *tendresse* que Rancé marqua à ses *enfants,* dans les derniers moments qu'il passa auprès d'eux.

Peut-être ne serions-nous pas éloignés de la vérité en affirmant que la psychologie de M. Chérel a su plus exactement que celle de M. Bremond analyser les sentiments intérieurs et profonds de l'abbé de Rancé.

Les dernières années de Bossuet. *Journal de Ledieu.* Nouvelle édition revue sur le texte original et annotée par Ch. Urbain et E. Lévesque. — Deux vol. in-8 de XXIV-429 et II-510 p., 30 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

L'abbé Ledieu fut à partir de 1684 le fidèle secrétaire de Bossuet. Parmi ses ouvrages, aujourd'hui l'on ne connaît plus guère que ceux qu'il a consacrés à l'évêque de Meaux, et qui ont été publiés pour la première fois en 1856-57 par l'abbé Guettée, en 4 vol. in-8, sous le titre de *Mémoires* et *Journal sur la vie et les œuvres de Bossuet.*

Les « Mémoires », si intéressants soient-ils, n'ont pas la même valeur que le « Journal ». Ils ont été

écrits avec certaines préoccupations de rédaction et de publicité ; et de plus, pour les années antérieures à 1684, ne sont pas l'œuvre d'un témoin oculaire. Le « Journal » est, nous disent MM. Urbain et Lévesque, d'un tout autre caractère : « Ledieu n'en a pas voulu faire un livre ; et il l'a écrit pour lui seul, et non en vue de la publicité ; c'est un aide-mémoire et non une histoire ; c'est une suite de notes jetées jour par jour sur le papier, sous l'impression du moment, au courant de la plume, et d'un style négligé, sans arrière-pensée de panégyrique ou de dénigrement : ce témoignage offre toutes les garanties possibles de spontanéité et de sincérité. » (*Avertissement,* p. XXI).

L'intention des éditeurs n'est pas de donner ici ce « Journal » en entier. Ils se sont bornés à la partie qui a rapport aux dernières années de la vie de Bossuet (1699-1704), à ses funérailles, et au règlement de sa succession. Ces années immédiatement antérieures à la mort de Bossuet méritaient d'être mises en lumière. Ici, en effet, le *Journal* « non seulement abonde en renseignements sur les idées et le genre de vie de ce grand homme ; mais encore il nous fait assister aux discussions religieuses qui passionnèrent, de son temps, la société française ; et, par surcroît, c'est un chapitre intéressant de l'histoire des mœurs cléricales à l'aurore du XVIIIe siècle » (p. XXIII).

Dans ces deux volumes on relèvera bien des particularités curieuses sur l'histoire générale de l'Eglise de France vers 1700, sur le secret des affaires où le grand évêque a été mêlé (Assemblée de 1700, Cérémonies chinoises, Cas de conscience, guerre aux jansénistes et aux casuistes), sur l'histoire particulière de la ville et du diocèse de Meaux à une époque où l'évêque et le clergé tenaient une si grande place dans la vie sociale. On y voit figurer nombre de personnages du monde ecclésiastique, de la magistrature et de la Cour. Ledieu nous apparaît ici un informateur très renseigné sur les derniers ouvrages publiés par Bossuet et sur ceux qui n'ont vu le jour qu'après sa mort.

Une table alphabétique permet de trouver sans peine les renseignements de toute nature épars dans l'ouvrage et qui autrement risqueraient de passer inaperçus.

Le texte a été revu sur le manuscrit original, communiqué obligeamment aux éditeurs par M. Augustin Gazier puis par Mlle Cécile Gazier. Il a été enrichi de précieuses notes qui informent le lecteur sur tous les événements auxquels il est fait allusion. Mais souvent ces notes renvoient à la *Correspondance* de Bossuet.

Outre le portrait de Bossuet peint par Rigaud en 1698, popularisé par la gravure d'Edelinck, et placé en tête du premier volume, on verra celui de son secrétaire, exécuté par le même artiste en 1701 (hors texte, après la « Notice » sur l'abbé Ledieu). Cette reproduction a d'autant plus de prix que, depuis la grande guerre, l'original a disparu du musée de Péronne, patrie de Ledieu, où il était conservé.

Le tome II est orné d'une vue de Germigny, maison de campagne des évêques de Meaux, aujourd'hui à peu près détruite.

Collection « Les Textes Français ». BOSSUET. **Traité de la Concupiscence.** — In-8 de 148 p., 18 f. — Editions Fernand Roches, 150, boulevard Saint-Germain, Paris 6e.

La collection « Les Textes Français » est publiée sous les auspices de l'Association Guillaume Budé. Etablie selon les principes scientifiques de cette Association, elle est, dans la « Collection des Universités de France », le prolongement logique et nécessaire des « Textes Grecs » et des « Textes latins ». Toutefois l'appareil critique est ici moins lourd, moins important.

Un certain nombre d'œuvres classiques ont déjà paru dans cette collection vraiment luxueuse eu égard à son prix. Jusqu'ici cependant un seul auteur religieux, S. François de Sales *(Introduction à la Vie dévote),* avait retenu l'attention des directeurs. Voici maintenant Bossuet avec son *Traité de la Concupiscence.*

Le texte a été établi par MM. Urbain et Lévesque : c'est dire avec quel soin et quelle compétence. Les notes critiques et le glossaire sont reportés à la fin du volume. Une introduction donne les indications générales relatives au *Traité de la Concupiscence.* A vrai dire, ce n'est pas, dans la pensée de Bossuet, un véritable traité, c'est-à-dire un ouvrage où le sujet est étudié sous toutes ses faces. L'opuscule n'est qu'une suite de considérations ou réflexions inspirées par les versets 15-17 de la Ire épître de S. Jean. Les éditeurs estiment que ces considérations furent écrites en 1694, mais postérieurement à la *Lettre au P. Caffaro,* et même aux *Maximes et Réflexions sur la Comédie.*

La concupiscence est pour ainsi dire un lieu commun de la prédication chrétienne. Au XVIIe siècle, ce sujet hantait l'esprit des écrivains jansénistes, et fournit un thème aux moralistes les plus réputés. Rien d'étonnant que Bossuet lui-même l'ait abordé. Les idées qui s'y rattachent lui étaient d'ailleurs naturellement familières, et il n'y a qu'à consulter la table analytique de ses *Œuvres oratoires* pour constater les nombreux rapprochements à faire entre le *Traité de la Concupiscence* et les *Sermons* (art. *Amour-propre, Concupiscence, Convoitise, Curiosité, Homme, Liberté, Louange, Orgueil, Péché originel, Plaisirs, Science, Volupté).* Mais les points qu'en chaire il n'a fait le plus souvent qu'effleurer sont repris ici et développés plus largement, présentés dans un ensemble lumineux et augmentés de considérations et de réflexions nouvelles. S. Augustin l'inspire ; mais les observations personnelles abondent. S'il est sévère, — la sévérité est bien dans sa note, — c'est cependant sans amertume et cette sévérité est tempérée par une pitié secourable. En cela, il se distingue nettement des jansénistes.

Aussi, à notre avis, ne faut-il accepter qu'avec réserve l'appréciation de M. Rébelliau, reproduite par nos éditeurs à la fin de leur introduction (p. XVII). M. Rébelliau voit dans le *Traité de la Concupiscence* « la plus franche déclaration qui peut-être ait jamais été faite du divorce que la raison mystique exige entre le monde et la religion, entre l'art et la piété, entre la joie de vivre et l'austère sainteté du chrétien... Bossuet en arrive bientôt à répudier tout ce qu'il avait toléré, goûté même naguère... » Et on ajoute que « toutes ces intolérances découlent logiquement de l'idée chrétienne. » On va même jusqu'à parler de « préférence affichée » pour le jansénisme. Tout cela est dit pour expliquer comment le *Traité de la Concupiscence* est resté inédit jusqu'en 1731.

Peut-être existe-t-il quelque autre meilleure raison.

Quoi qu'il en soit, l'édition présente n'est pas faite exclusivement sur l'édition de 1731 ; les éditeurs ont revu soigneusement le texte sur le manuscrit autographe de la Bibliothèque nationale (fr. 12820).

Histoire des Conciles *d'après les Documents originaux,* par Mgr Hefele-Hergenröther et dom Leclercq. — T. IX, *Ire Partie :* Concile de Trente, par P. RICHARD, docteur ès-lettres. — In-8 de 528 p., 40 f. — Paris, Letouzey.

Après neuf années d'interruption, l'éditeur Letouzey a repris la publication de l'*Histoire des Conciles* d'Hefele-Hergenröther, traduite en français par dom H. Leclercq et qui comprenait déjà seize gros vol. in-8. Ou, plus exactement, il s'agit de la continuation de cette *Histoire* qui s'arrête, comme on le sait, à l'an-

née 1536, à la veille du concile de Trente. C'est donc un travail original que nous présente M. Richard.

Le volume s'ouvre par une introduction où l'auteur étudie successivement : 1° les sources de l'histoire du concile ; 2° les difficultés du concile ; 3° les auxiliaires du pape. C'est un simple coup d'œil général et d'ailleurs assez superficiel. En ce qui concerne notamment les sources de l'histoire du concile, qu'on s'attendrait à voir exposées avec des détails suffisants, l'auteur se borne à signaler, en omettant d'ailleurs les références bibliographiques complètes, parmi les travaux antérieurs aux *Acta* publiés par A. Theiner, les histoires de Sarpi et de Pallavicini, les livres de Baguenault de Puchesse et de Mme Maynier (sans que nous puissions savoir quel en est l'objet précis), les ouvrages de Pierre Dupuy et de dom Martène et enfin la collection de textes de Döllinger. Sans doute estime-t-il (et nul n'y contredira) que ces sources anciennes ont perdu leur utilité depuis Theiner et surtout depuis les publications de la « Gœrresgesellschaft », dont l'éditeur (Herder) a déjà, en ce qui concerne le concile de Trente, sur dix prévus, publié huit volumes sous le titre plus complet que ne l'indique M. Richard : *Concilium Tridentinum (Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum Nova Collectio. — Edidit Societas Gorresiana)*. A cette source, d'importance capitale, il faut ajouter les publications de J. Susta, *Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV* (4 vol. in-8), et l'*Histoire des Papes* de Pastor. Les références à ces différentes sources seront d'ailleurs plutôt rares, et l'auteur s'attachera de préférence à Pastor. On avait souvent reproché à dom Leclercq un luxe de notes empruntées à droite ou à gauche ou sorties de son propre cru : M. Richard n'encourra certes pas ce reproche. Ce sont là d'ailleurs deux méthodes qui peuvent avoir, l'une et l'autre, leur justification. Pour notre compte, en matière d'histoire, nous estimons que dans un ouvrage qui doit être *un instrument de travail*, l'abondance de renseignements et de références ne nuira jamais.

Cette Première Partie comprend deux livres (53e et 54e de l'*Histoire)* ayant pour objet « la marche du concile de Trente (1530-1559) » et « les embarras du concile », depuis son transfert à Bologne jusqu'à sa dissolution par Jules III, avec quelques pages complémentaires sur l'œuvre de Paul IV.

La préparation du concile fut, on le sait, extrêmement laborieuse. Paul III, élu en 1534, dut d'abord, par d'opportunes promotions cardinalices, réformer l'état d'esprit du Sacré-Collège et s'y créer des collaborateurs décidés. Il lui fallut également, par une activité diplomatique redoublée, préparer les voies auprès de Charles-Quint et des autres princes régnants ; il tenta même de disposer les Protestants à participer au concile. Les résultats de tant d'efforts furent, sauf sur le premier objet, assez minimes, pour ne pas dire nuls : ce qui explique le petit nombre de Pères qui assistèrent aux séances conciliaires : le concile s'ouvrit le 13 décembre 1545 devant 34 Pères ! M. Richard résume les documents relatifs à la marche des délibérations et à la tenue des sessions. C'est là tout l'objet des chapitres III et IV, ce dernier étant consacré aux débats sur la *justification* et la *résidence*.

Le deuxième livre (54e) expose le transfert du concile à Bologne, où seuls les théologiens purent travailler et firent, en fait, un excellent travail de préparation, malgré l'obstruction impériale persistante. On y redit également toutes les tractations diplomatiques et politiques en faveur d'un accord avec les protestants, accord dont l' « *Interim* » d'Augsbourg semblait vouloir préparer les voies : puis, sous Jules III, la reprise du concile avec les sessions qui s'y rattachent, et notamment les définitions relatives à l'*Eucharistie*, la *Pénitence* et l'*Extrême-Onction*.

Un prochain volume nous dira sans doute la fin du concile de Trente — le concile de Pie IV — et l'œuvre réformatrice des pontifes suivants.

M. Richard a traité la matière avec une compétence indiscutable au point de vue historique : son exposé est des plus clairs et des plus exacts. Nonobstant l'absence presque complète de références, on voit que l'auteur domine son sujet. Mais la trame des événements est-elle le seul point de vue auquel il faille se placer pour écrire l'histoire d'un concile, et d'un concile doctrinal comme le fut le concile de Trente ? Je ne le pense pas. Or, on chercherait ici en vain un exposé des discussions relatives à la fixation de la pensée et de la terminologie dogmatiques qui ont finalement prévalu à Trente. Et pourtant, à notre avis, le sujet le demandait. Pour obtenir les éclaircissements dont il a besoin sur la pensée des Pères de Trente, le théologien devra se référer encore à Pallavicini et aux collections authentiques des *Acta*. Il eût aimé cependant trouver dans ce volume de l'*Histoire des Conciles* l'instrument de travail commode et abordable. Sans doute, les volumes précédents ne lui avaient pas toujours fourni cet instrument désirable ; mais avec ce tome IX, il sera complètement frustré.

« Figures du passé ». — Le **Général Cavaignac**. *Un dictateur républicain*, par le général IBOS, de l'Infanterie coloniale. — In-8 de 238 p., illustré, 25 f. — Paris, Hachette.

C'est une noble figure que celle du général Cavaignac, que la clairvoyance effrayée de Lamartine appela au ministère de la guerre en 1848 et qui s'éleva, en quelques semaines, d'une brigade algérienne à la suprême dignité de l'Etat, sans s'y montrer inférieur.

Le livre du général Ibos est d'un intérêt extrême et mérite mieux qu'un compte-rendu banal. Certains aspects de la vie de son héros touchent de trop près l'histoire du catholicisme en France au XIXe siècle, pour qu'on puisse passer à la légère.

L'ouvrage se divise en six chapitres.

Tout d'abord (I), les origines et la jeunesse. On doit se souvenir que Louis-Eugène Cavaignac fut le fils d'un régicide. Comme tel, il fut d'abord refusé à l'Ecole Polytechnique ; mais sa mère, qui avait été ramenée à la religion catholique par Frayssinous, obtint par l'influence de ce prélat que son fils fût admis. On n'eut pas à s'en repentir, bien que jusqu'à sa promotion Cavaignac ait été traité en suspect. Officier, il donna l'exemple de la correction politique et du zèle professionnel. Dans ses affaires privées, il a de l'ordre, l'horreur des dettes et du scandale... Nous notons des détails instructifs et piquants sur l'expédition de Morée à laquelle Cavaignac prit part comme capitaine en 1828 : les Grecs de ce temps-là nous paraissent fort peu intéressants. Mais là encore le républicanisme de Cavaignac le rendit suspect, et le jeune officier fut envoyé en Algérie.

Le chap. II nous transporte en Algérie, au moment de la conquête, sur laquelle sont relatées maintes appréciations concernant les opérations militaires, les premiers essais de colonisation, les rapports avec les chefs indigènes. Cavaignac se révèle déjà doué d'une puissance d'observation et d'une psychologie peu communes. Les critiques qu'il formulait contre certains agissements, pourraient être rééditées aujourd'hui à l'adresse de situations identiques, renouvelées par suite des mêmes errements. Son mauvais état de santé l'oblige à se tenir un peu à l'écart ; mais une fois rentré en activité il exerce à l'égard des Arabes pillards une tactique nouvelle qui a plein succès. Il est bientôt lieutenant-colonel, puis colonel. Dans toutes les situations qu'il occupa et dans toutes les missions qu'on lui confia, le chef militaire fut parfait et le succès couronna ses initiatives. Les difficultés ne lui manquèrent d'ailleurs jamais, et quoi qu'on fît, il s'abstint toujours de toute action politique.

La République de 1848 sut se souvenir de ce qu'elle lui devait. Nommé gouverneur général de l'Algérie,

Eugène Cavaignac, général de brigade depuis plusieurs mois, fut général de division. C'était le 28 février 1848. Le 27 mars, Lamartine le faisait nommer ministre de la guerre !

Avant de le suivre dans son action au sein du gouvernement, il convient d'étudier ses idées touchant la colonisation (III). En observant les Arabes musulmans, Cavaignac se persuade que l'islamisme n'est pas foncièrement l'adversaire de la civilisation occidentale ; il croit à la tolérance des califes. Et néanmoins, il n'est pas opposé à un apostolat prudent, devançant sur ce point les vues du cardinal Lavigerie. Et en cela il était bien plus hardi que ne se sont montrés jusqu'aujourd'hui, avec leur discutable « politique musulmane », les dirigeants français. Toujours austère, Cavaignac jugeait le dévergondage des mœurs et l'absence de religion contraires au prestige français : « L'observation directe lui avait prouvé que le facteur religieux n'était pas négligeable dans une entreprise où l'on affrontait une race fière de ses croyances et prompte à des comparaisons où elle se décernait l'avantage, et il avait l'audace de le dire. Le dévergondage des mœurs, public et triomphant, que les troupes traînaient avec elles, provoquait en effet les commentaires méprisants des Arabes, qui allaient jusqu'à répondre à un général bien intentionné : « Pourquoi veux-tu que nous nous fassions chrétiens ? Si c'est pour ressembler à ceux que nous voyons ici, il vaut mieux que nous restions musulmans. » Les unions illégitimes, faites et défaites au gré des caprices, rendaient alors impossible la constitution des familles, première assise naturelle d'une société européenne respectable, que les indigènes auraient respectée, sans laquelle on ne ferait rien de durable en Algérie. Cavaignac en était si bien persuadé qu'il avait déclaré à ces unions une guerre implacable, et il donnait tout l'appui de son influence au curé de la garnison : « Ce qu'il y a de curieux, écrivait-il un jour de Tlemcen, c'est que ce sont les traîneurs de sabre qui prêchent et qui sermonnent ; mais si l'on n'arrête pas le mal, il n'y aura pas dans trente ans un colon qui pourra nommer son père » (p. 109).

Ce républicain ne craignit pas le reproche de cléricalisme qui fait trembler aujourd'hui tant de tribuns et de dirigeants : il estimait à leur valeur les forces morales qui soutiennent les volontés vacillantes des individus et des sociétés. Ayant découvert à El Esnan les vestiges d'une ancienne église, il rêva de rebâtir sur les mêmes fondations le temple détruit par les Vandales, sinon par les musulmans, de le dédier à la mémoire de son évêque, Reparatus, ainsi rétabli dans son ancien rôle de défenseur de la cité. Pour lui, c'était démontrer aux Bédouins les droits antérieurs des Européens à la possession du pays. L'évêque d'Alger vint lui-même examiner les dispositions de l'antique église et préparer le retour du culte dans les murs relevés de *Castellum Tingitanum* (Orléansville).

Cavaignac était, dans toute la force du terme, « un homme » (IV). Trois mots suffisent à dépeindre son caractère : il était sévère, réservé et caustique. Personnellement sans croyance religieuse, il était néanmoins déférent à cause de sa mère et de sa sœur qui pratiquaient. Toutefois, le temps passé en Algérie fut pour lui un temps de réflexion : il lit l'*Imitation de Jésus-Christ*, et parfois même va à l'église. Il préconise surtout la religion de la charité : « L'injustice apparente, dit son biographe (p. 143), lui fait juger louable et nécessaire la pratique de la charité. Elle seule, affirme-t-il, peut réconcilier les pauvres gens avec leur misère, en leur donnant la foi dans une réparation future, sans laquelle il ne voit pas comment on les empêcherait de tout détruire dans une société trop inhumaine. » A ce sujet, il a sur Pascal une opinion originale : « Le pauvre Pascal, écrit-il, en était venu à se reprocher un verre d'eau, la tisane qui devait le soulager. Le malheur de cet homme puissant était d'être trop logique : il a fait de la charité comme il a fait de la géométrie, et il est mort sans avoir trouvé la limite de ce qui devait être... » Puis, ce fut la lecture du Nouveau Testament, des conversations plus intimes avec le curé de Tlemcen. Cavaignac n'était déjà plus libre-penseur et s'il ne franchissait pas la dernière étape du retour à la religion, c'est qu'un scrupule de loyauté seule le retenait encore... Mais, en 1849, le P. de Ravignan déchira le voile. Ecrasé par la douleur, Cavaignac s'agenouilla devant le conseiller et l'ami qui venait de recevoir la dernière prière et le dernier vœu de sa mère mourante.

Nous ne faisons que signaler le ch. V, le « Dictateur », qui appartient à l'histoire générale de la France.

Dans le ch. VI, deux points concernant l'Eglise catholique sont à relever. L'auteur pense qu'en 1848 Pie IX aurait accepté de se réfugier en France au lieu d'aller à Gaète. Il est assez difficile de se prononcer : l'antipathie de Pie IX pour les Articles organiques suggérerait plutôt l'abstention du Pape. Mais une autre assertion du général Ibos mérite de retenir davantage notre attention : Cavaignac, écrit-il, « se demandait si le Concordat ne lui confiait pas un pouvoir compromettant pour l'Eglise, et si le droit qui lui était reconnu de nommer les évêques n'en faisait pas des fonctionnaires, exposés comme tous les autres fonctionnaires à subir les vicissitudes de la mêlée des partis, au-dessus desquels ils devraient être placés. Ses scrupules l'amenèrent à consulter le P. de Ravignan, alors dans tout l'éclat de sa renommée, et qui était le directeur spirituel de sa mère. Le savant jésuite rédigea un mémoire fort curieux et proposa une combinaison qui donnerait à l'épiscopat un indiscutable prestige religieux ; mais il fit aussi remarquer que toute modification du Concordat devait être négociée à Rome. Cavaignac aurait-il tenu compte de ces suggestions...? » (p. 223). Telle est la question qu'on peut se poser avec l'auteur, qui penche visiblement pour une réponse affirmative. Nous avons comme indication de la sincérité de conviction qui animait Cavaignac à l'égard de la religion, les paroles suivantes de sa circulaire du 10 octobre 1848 sur la fête du 12 novembre, où la Constitution devait être promulguée : « L'Assemblée nationale a voulu que la religion vînt consacrer la solennité qui se prépare... Chez tous les ministres de la religion un empressement patriotique a répondu à notre appel ; ils ont salué d'un sincère hommage l'établissement de la République ; ils y trouvent l'application de tous les principes de liberté, d'égalité, de fraternité que l'Evangile a révélés au monde et qui sont soigneusement inscrits dans la constitution républicaine. Ils élèveront pieusement leur pensée vers Dieu qui protège la Nation, la République ; ils le remercieront de ses bienfaits ; ils lui demanderont des bienfaits nouveaux pour la patrie commune. »

Et le général Ibos conclut mélancoliquement : « Quel chemin parcouru jusqu'au jour où le Gouvernement de Clemenceau, qui était pourtant un Gouvernement « d'union sacrée, » s'abstint d'assister au *Te Deum* de la Victoire ! »

En vérité, cette biographie est un livre de valeur. Et l'à-propos de certains rapprochements avec l'histoire contemporaine ne fait qu'en accroître l'intérêt. Elle se classe parmi les meilleures de la Collection.

Collection « Les Pèlerinages ». Guy CHASTEL. La Sainte Baume. — In-12 de 212 p., 10 f. — Paris, Flammarion.

La Sainte Baume, c'est sainte Marie-Madeleine achevant sa vie de pénitente, cachée dans une grotte des montagnes provençales, où s'est gardé son souvenir toujours vivant.

L'auteur se révèle ici poète d'une sensibilité exquise, d'une imagination pleine de fraîcheur. La délicatesse avec laquelle il parle de l'amour purificateur qui rendit à Madeleine l'innocence perdue, s'inspire